

الغزالي والفلسفة

مناها ————— التأويل

د. سعيد بن سعيد

« حجة الإسلام ومحجة الدين التي يتوصل بها إلى دار الإسلام، جامع أشات العلوم والمبرز في المنقول منها والمفهوم (...) أحمَد من نيران البدائع كل ما لا تستطيع أيدي المجالدين مسّها (...) جاء والناس إلى ردّ فريسة الفلسفة أحوج من الظلماء لمصابيح السبأ وأفقر من الجدباء إلى قطرات الماء. فلم يزل يناضل عن الدين الحنيفي بحلاوة مقاله ويحمي حوزة الدين ولا يُلطخ بدم المعتدين حدّ نصاله حتى أصبح الدين وثيق العرى وانكشفت غياهب الشبهات »^(١).

كذلك يقدم لنا تاج الدين السبكي (1327 - 1370 م)، المؤرخ الأكبر للشافعية، صورة أبي حامد الغزالي، وهي كما نلاحظ صورة يقتزن فيها لقب حجة الإسلام، اللقب التمجيدي للغزالي، بمقارعة الفلاسفة، ويرتبط فيها النضال عن الدين بإظهار زيف الفلسفة الذي هو مرادف لنيران البدائع. ثم إن أبا حامد استطاع أن يناضل عن الدين دون أن يُلطخ بدم المعتدين حدّ نصاله، أي أنه استطاع أن يصارع الفلاسفة ويصرعهم دون أن يعلّق بفكره شيء من أقوالهم ومذاهبهم. والواقع أن السبكي يرسم بهذه الصورة الملامح الكبرى للتصور التقليدي والمعتاد الذي اعتاد اللاحقون على الاحتفاظ به للغزالي: صورة الفقيه الأشعري المناضل والحسن المعرفة بالفلسفة والفلاسفة، الذي استطاع أن ينتقل من شك الفلاسفة واضطراب آرائهم، في فترة حاسمة من حياته، إلى يقين المتصوفة ورسوخ قناعاتهم. إنها باختصار، صورة الغزالي « المتكلم الشهير، الفقيه، المفكر الأصيل، المتصوف والمصلح الديني » كما تجعل ذلك دائرة المعارف الإسلامية^(٢).

وإذا اتجهنا إلى مؤرخي الفلسفة المعاصرين، من عرب وغير العرب، فإننا نلمس استمرار الصورة السابقة في الأذهان. من ذلك مثلاً ما نجده عند الدكتور علي سامي النشار، الذي يعتبر امتداداً لمدرسة مصطفى عبد الرزاق (1885 - 1946 م) في التأريخ للفلسفة الإسلامية. موقف هذه المدرسة، كما هو معروف، يقضي بوجوب

البحث عن الفلسفة الإسلامية في مظانها الحقيقية الأولى، إنطلاقاً من الشافعي ورسالته وما تشهد به من أصالة وقوة للأصوليين في مقابل هجانة وضعف الفلاسفة الإسلاميين. إن « هؤلاء الفلاسفة لا يمثلون الفكر الإسلامي في شيء » كما يقول المرحوم النشار ذلك أن « فلاسفة الإسلام على طريقة اليونان إنما هم امتداد لفلسفة هؤلاء الآخرين و » مراكز إسلامية « للفلسفة اليونانية القديمة في عالم جديد » ولذلك كان ما قام به « الكندي والفارابي وابن سينا وابن رشد وغيرهم (...) » أقرب إلى الشرح والتعليق « أقرب إلى شرح فلسفة اليونان وكلامهم البعيد عن العالم الإسلامي والغريب عنه في الوقت ذاته، مما جعل هذا العالم لا يقبل « فلسفتهم بل اعتبرها خارجة عليه لا تمثله ولا تمت إليه »⁽³⁾. ولكل هذه الأسباب فإن الغزالي مؤلف « المستصفى »، الذي يعتبر السند المنطقي القوي لعلم الأصول، ومن ثم للمنهج الاسلامي القويم لا يمكن أن يعد في زمرة الفلاسفة.

نعم « كان الغزالي قد دعا إلى مزج المنطق الأرسططاليسي بعلم المسلمين، واتخاذ المنهج الوحيد للبحث العلمي » ولكنه كان قد فعل هذا في بداية حياته العلمية « وكان هذا هو عثرته الوحيدة في رحلته الباسقة في هذه الدنيا »⁽⁴⁾، كان حسن الظن في المنطق الأرسطي، بل إنه كان يعتبره « شرطاً من شروط الاجتهاد وفرض كفاية على المسلمين »⁽⁵⁾ ولكن الأمر سينتهي به إلى التراجع عن ذلك الاعتقاد عندما تبين له « التعارض بين مبادئ المنطق اليوناني وبين النقل، فلم يرَ بداً من القضاء على الأول لكي ينقذ الثاني »⁽⁶⁾.

إن كل أصالة الغزالي تكمن في هذا الاكتشاف الذي كان في الوقت ذاته بداية فعلية لتأسيس منهج البحث الإسلامي القائم على الاستقرار والتجريب في مقابل المنهج الأرسطي الذي يقوم على البرهان والاستنباط. لم يكن الغزالي، في رأي النشار، أصيلاً وعظيماً إلا بقدر ما كان مهاجماً للفلاسفة ومشنعاً عليهم.

الموقف الذي تمثله مدرسة مصطفى عبد الرازق يدل، في عمقه، على أن الغزالي يمثل، في القسم الأول من حياته على الأقل، نهاية الفلسفة في الإسلام، تلك النهاية التي تعتبر عند النشار البداية الفعلية للفكر الإسلامي الحقيقي لأن الواحد منها يقصي الآخر ويلغيه بالفعل. لقد درج مؤرخو الفلسفة الإسلامية على اعتبار أن الغزالي يمثل تحولاً حاسماً في تاريخ تلك الفلسفة تحولاً يعني إعلان « نهاية الفلسفة في المشرق »⁽⁷⁾ حيث سينتقل إلى الغرب الإسلامي لتعرف بداية جديدة مع ابن باجة وابن رشد، بل إننا كثيراً ما نجد أن كتب التأريخ الجديدة للفلسفة في الإسلام لم تدرج الغزالي ضمن فلاسفة الإسلام. من ذلك كتاب عبد الرحمن بدوي الذي هو عبارة عن سلسلة محاضرات ألقاها في جامعة الصوريون⁽⁸⁾، وطبيعي أن الأستاذ بدوي يؤكد بموقفه هذا، الرأي الشائع الذي يقضي باعتبار أن الغزالي قد أنزل بالفلسفة ضربة شديدة بل وربما قاضية.

فإذا تجاوزنا هذا الموقف كلية واتجهنا صوب منظور يريد أن يكون مختلفاً تماماً لأنه يهدف « رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط »، فإننا سنجد أن الموقف الذي يقضي باعتبار الغزالي خصماً عنيداً وخطيراً للفلسفة في الإسلام، سيزداد صلابة باعتبار الأرضية التي ينطلق منها الدكتور طيب تيزيني، فحيث كانت « الفلسفة السنيوية الناحية نحواً مادياً هرطيقياً والتي نشأت وتطورت كمرآة فكرية فذة لذاك العصر ضد

محاولات تطويع العقل الانساني « كان الغزالي يمثل في فكره الفلسفي قمة الاتجاه الديني (.....) يشهر (.....) حلة شاملة ضد الفلسفة والفكر العقلاني المادي عموماً ». وهو بالتالي قد مارس « دوراً مدمراً ضد الفلسفة، عاكساً بذلك « اتجاه الاضمحلال والانحطاط الاجتماعي والعلمي في المجتمع العربي الاسلامي » ومعبراً « بقوة وعلى نحو شامل عن عصره الحضاري الآخذ بسرعة في التمزق والتكلس »⁽⁹⁾.

كل هذه الآراء السابقة، رغم اختلافها وتناقضها بل وبصفتها أيضاً كما هو الشأن عند بدوي، تلتقي كلها عند نقطة واحدة: إجماعها على جعل الغزالي خارج دائرة الفلاسفة، اتفاتها على إقصاء الغزالي من دائرة الفلسفة. كلها تتفق، بكيفيات ضمنية أو صريحة، على التقرير بأن الغزالي ابتداء حياته فيلسوفاً، وأنه اشتغل بالفلسفة وألف فيها، ثم أنه انتقل بعد ذلك إلى التصوف حيث يجد اليقين الكامل، الذي كان يبحث عنه. كل هذه الآراء المختلفة تلتقي عند موقف واحد يؤسس التقليد المعروف في النظر إلى الغزالي، ثم أن هذا التقليد نفسه يؤكد دائماً اعتماده على الأحكام التي يصدرها أبو حامد نفسه، يرجع إلى مؤلفات النضج « التي تعبر عن موقفه النهائي - ثم الرجوع على وجه الخصوص إلى « المنقذ من الضلال » حيث يتحدث الرجل عن التجربة الروحية التي عاشها وعن الرحلة التي قطعها من الشك والاضطراب إلى اليقين والثبات، كما تكون الاحالة على « تهاافت الفلاسفة » حيث يعمل الغزالي معول الهدم والتحطيم في الفلسفة.

إذا وقفنا عند كتاب « المنقذ من الضلال » أولاً وهو الذي يستشهد به دائماً على موقف الغزالي من الفلسفة فإننا نستطيع، بالفعل، أن نسجل مجموعة من الملاحظات السلبية في شأن الفلسفة. من ذلك أولاً أن الرجل يتحدث عن الوقت الذي لزمه من أجل تحصيل المراد منها، على نحو يكشف عن استصغارها من جانب أول وعن جانب اعتداد بالنفس من جهة ثانية، حيث صرف لها أوقات الفراغ بين التدريس وبين التأليف المدرسي في العلوم المختلفة: « فاطلعتني الله سبحانه وتعالى، بمجرد المطالعة في هذه الأوقات المختلطة على منتهى علومهم في أقل من سنتين، ثم لم أزل أواظب على التفكير فيه بعد فهمه قريباً من سنة (.....) حتى اطلعت على ما فيه من خداع وتلبس وتحقيق وتخيل، إطلاعاً لم أشك فيه »⁽¹⁰⁾ ومن ذلك ثانياً الفهم الذي خرج به من الاطلاع على فلسفة أرسطو، بواسطة كل من الفارابي وابن سينا: « مجموع ما صح عندنا من فلسفة أرسطو بحسب نقل هذين الرجلين، ينحصر في ثلاثة أقسام: 1. قسم يجب التكفير به 2/، وقسم يجب التبديع به 3/، وقسم لا يجب إنكاره أصلاً فلنفضله »⁽¹¹⁾. فإذا فصل القول في مباحث الفلسفة والعلوم المتعلقة بها أو التي ترجع إليها فإنه يعدد كلا عن: الرياضيات، المنطقيات، الطبيعيات، الإلهيات، السياسيات. ثم العلوم الخلقية أخيراً.

والواقع أن حكمه على كل هذه العلوم المذكورة يأتي سلبياً رغم إشاراته إلى أن منها ما لا يتعلق بالدين اللهم ما كان من المنطقيات « فلا يتعلق شيء منها بالدين نفيًا وإثباتًا » وأما الرياضيات ذاتها، تلك التي تتعلق بأمور برهانية خالصة، فإن النظر فيها لا يخلو من مزالق وآفات. الناظر فيها « يحسن بسبب ذلك اعتقاده في الفلاسفة (...) ومن ينظر فيها يتعجب من دقائقها ومن ظهور براهينها » في حين أنه لا ينكر من الطبيعيات « إلا مسائل

معينة ذكرها في كتاب «تهافت الفلاسفة». حتى السياسة والأخلاق لا ينجوان من الحكم السليبي الذي يجردهما من كل فائدة: العلوم السياسية «إنما أخذوها من كتب الله» والخلقية «أخذوها من كلام الصوفية» أما الإلهيات فهي بيت القصيد في كل النقد السليبي حيث ينكشف الفساد والضعف والخداع جملة واحدة.

وإذا تصفحنا «تهافت الفلاسفة» - وهو الكتاب الذي يعتبر حُكماً بالإعدام صادراً ضد الفلاسفة في المشرق العربي على الأقل ما دام سيكون هنالك الفلاسفة الأندلسيون بعد ذلك، فإننا سنلاحظ أن الغزالي يستعيد في «المنقذ» نفس الدعاوى التي يقرها في هذا الكتاب، نفس الدعاوى فيما يتعلق بالمواقف الواجب اتخاذها من الأقسام المختلفة للفلسفة ربما فقط مع الحاح أكثر على المنطق وقيمتها، فقول الفلاسفة «أن المنطقيات لا بد من إحكامها هو صحيح، ولكن المنطق ليس مخصوصاً بهم». أضف إلى ذلك أن «ما شرطوه في صحة مادة القياس في قسم البرهان من المنطق، وما شرطوه في صورته في كتاب القياس، وما وضعوه من الأوضاع في «إيساغوجي» و«قاطيغورياس» التي هي من أجزاء المنطق ومقدماته، لم يتمكنوا من الوفاء بشيء منه في علومهم الإلهية»⁽¹²⁾، ولعل هذا التقرير هنا هو في مقدمة الوجوه الدالة على «تهافت الفلاسفة» وتضعف ما يقيمونه من بنيان. ثم إن الغزالي يصرح لنا جملة، بالمنهج الذي يتلزم به في الكتاب على النحو التالي، فأولاً «ليعلم أن الخوض في حكاية اختلاف الفلاسفة تطويل فإن خبطهم طويل (...) فلنقتصر على إظهار التناقض في رأي مقدمهم الذي هو الفيلسوف المطلق والمعلم الأول، فإنه رتب علومهم وهذبها بزعمهم (...) وأقومهم بالنقل والتحقيق من المتفلسفة في الإسلام «الفارابي أبو نصر» و«ابن سينا» فنقتصر على إبطال ما اختاره ورأياه الصحيح من مذهب رؤسائهم في الضلال (...) فليعلم أنا مقتضرون على رد مذاهبهم بحسب نقل هذين الرجلين»⁽¹³⁾. إن القصد هو إظهار تناقض الفلاسفة من خلال الكشف عن ضعف وتناقض المعلم الأول متوسلاً في ذلك بالفارابي وابن سينا، بمعنى أن الكشف عن ضعف وتناقض الفيلسوفين الإسلاميين يكون المراد منه هو الكشف عن أغاليط وتهافت المعلم الأول، في شخص من «رتب علومهم وهذبها»، وأن المقصود بالتشنيع على الفارابي وابن سينا هو التشنيع على الفلسفة. وثانياً يوضح لنا في المقدمة الثالثة من المقدمات الأربع لقراءة الكتاب أن الغرض عنده هو: «تنبيه من حسن اعتقاده في الفلاسفة، وظن أن مسالكهم نقية عن التناقض، ببيان وجوه تهافتهم، فلذلك أنا لا أدخل في الاعتراض عليهم إلا دخول مطالب منكر، لا دخول مدعٍ مثبت فأبطل عليهم ما اعتقدوه مقطوعاً بالزمامات مختلفة، فالزعم تارة مذهب المعتزلة وأخرى مذهب الكرامية، وطوراً مذهب الواقفية، ولا أنتهض ذاباً عن مذهب مخصوص، بل أجعل جميع الفرق ألماً واحداً عليهم، فإن سائر الفرق ربما خالفونا في التفصيل، وهؤلاء يتعرضون لأصول الدين، فلنتظاهر عليهم فعند الشدائد تذهب الأحقاد»⁽¹⁴⁾. وهذا ما يعني أن جميع الوسائل تكون مباحة في مهاجمة الفلاسفة بما في ذلك الوسائل التي تقدمها كل الفرق الكلامية التي يعلن المذهب الأشعري معارضته لها، بل ومهاجمته له أيضاً على نحو ما قام به الغزالي نفسه في مواطن أخرى. كل الخلافات والتناقضات تصبح ثانوية وجزئية متى قورنت بالخلاف الأصلي والأكبر مع الفلاسفة.

يتساءل الأستاذ محمد عابد الجابري في كتابه «نقد العقل العربي»: «ولكن لماذا هذا «التظاهر» على الفلاسفة؟ وما هي الشدايد التي دفعته إلى ذلك؟ وهل جند فعلاً «جميع الفرق» ضدهم؟».

«إذا نحن رجعنا إلى كتاب «تهافت الفلاسفة» نجد الغزالي يجادل ابن سينا والفارابي ويهاجمهما في المسائل التي يخالفان فيها رأي الأشاعرة، وإذا كان يلزمهما أحياناً قليلة مذهب المعتزلة فهو يسكت تماماً عن مذهب الشيعة بقسميها الإثني عشرية والإسماعيلية، مع أنهم يخالفون الفلاسفة، على الأقل في بعض القضايا الأساسية كقضية قِدَم العالم. وإذا فسكوت الغزالي عن الشيعة وعدم «تجنيد» لهم ضد الفلاسفة لا يفسره إلا شيء واحد هو أنه كان يضعهم مع الفلاسفة في موقع واحد، موقع الخصم، والسؤال الذي يطرح نفسه هنا هو: ألم يكن «تهافت الفلاسفة» من أجل «فضائح الباطنية»؟»⁽¹⁵⁾.

الواقع أن تساؤل الجابري هنا تساؤل مبرر تبريراً تاماً ومشروع مشروعية كاملة. هو كذلك أولاً بشهادة نصوص الغزالي ذاتها متى قارنا بعضها ببعض الآخر، وهو كذلك ثانياً بشهادة المناخ الفكري الذي خلقه جو الصراع الإيديولوجي الحاد بين الشيعة الباطنية من جهة والسنة الأشاعرة من جهة ثانية والذي هو المناخ الفكري الذي عاش فيه الغزالي وكتب تحت تأثيره، بل وكان طرفاً فاعلاً فيه بدوره.

عندما نفحص كتاب «فضائح الباطنية» فنحن نتبين بوضوح كيف أن «تهافت» قد كتب فعلاً من أجل «فضائح الباطنية»، هناك أمور عديدة لا تفهم إلا بقراءة الفضائح، وفي مقدمة تلك الأمور الدافع إلى الهجوم على الفلاسفة والذي هو دافع إيديولوجي واضح سافر: إن الفلاسفة يمدون الباطنية بقوة ضاربة كبرى، تمكّنهم من امتلاك سلاح خطير وفتاك. نحن نعرف أن الغزالي يخصص باباً كاملاً، هو الباب الثالث من فضائح الباطنية، للكشف عن الأساليب الدقيقة التي يلجأ إليها الباطنية قصد التأثير على الناس بتعطيل عقولهم هو ما يدعوه بالكشف عن «درجات حيلهم وسبب الإغترار بها مع ظهور فسادها». في هذا الصدد بالذات يكون الفلاسفة نصيراً قوياً ومعيناً لهم. من ذلك، مثلاً، عقيدتهم في المعاد، فالملاحظ كما يقول الغزالي أن مذهبهم في المعاد «هو بعينه مذهب الفلاسفة، وإنما شاع فيهم لما انتدب لنصرة مذهبهم جماعة من الثنوية والفلاسفة، فكل واحد نصر مذهبهم طمعاً في أموالهم وخلعهم واستظهاراً بأتباعهم لما كان قد ألفه في مذهبه، فصار أكثر مذهبهم موافقاً للثنوية والفلاسفة في الباطن وللروافض والشيعة في الظاهر»⁽¹⁶⁾. انتشر مذهب الباطنية عندما انتصر له الفلاسفة، وانتصر له الفلاسفة طمعاً في أموالهم وصلاتهم، والنتيجة وجود المصلحة المتبادلة التي ينتج عنها توافق في القول بين الفلاسفة والباطنية. مذهب الباطنية من حيث غلافه أو شكله مذهب الرافضة والشيعة، ومن حيث محتواه، وعمقه هو عينه مذهب الثنوية والفلاسفة. نعم إن الغزالي يشير في مواطن عديدة من كتابه إلى كون الباطنية يموهون على الفلاسفة ويحرفون آرائهم لتكون في نصرة العقيدة الباطنية، فكثيراً ما أخذوا «عقائد تلقوها من الثنوية والفلاسفة وصرفوها عن أوضاعها وغيروا أوضاعها قصداً للتغطية والتليس»⁽¹⁷⁾. وهو يشعر

بواجب التنبيه إلى ذلك مثلما هو الشأن في نظريتهم في النبوة حيث يوضح أنها « مستخرجة من مذاهب الفلاسفة في النبوات ، مع تحريف وتغيير » - ولكن الغزالي في مقابل تلك الإشارات ، يلج في مواطن عديدة من الكتاب على وجود الموافقة التامة في الرأي بين الباطنية والفلاسفة . إن الأولوية تظل للانصياح إلى « الأوامر الشريفة المقدسة النبوية المستظهرية بالإشارة إلى الخادم في تصنيف كتاب في الرد على الباطنية مشتمل على الكشف عن بدعهم وضلالاتهم »⁽¹⁸⁾ . الأسبقية تكون للعمل الايديولوجي ، وللمعركة الايديولوجية قوانينها وضوابطها كما نعلم . إن لها منطقها الذاتي الشديد التعقيد الذي يجعل المرء صانعاً للوهم ومعتقداً فيه في الوقت ذاته ، ونحن نعتقد أن دارساً ناهياً من دارسي الغزالي في العقود الأخيرة ، وهو الأستاذ فريد جبر ، قد انتبه إلى ذلك دون كبير إدراك منه وذلك عندما تحدث عن وقوع الغزالي تحت التأثير السيكولوجي لرد الفعل ضد الباطنية . رد الفعل هذا هو ما وجهه الغزالي في كتاب « تهافت الفلاسفة » « هو يبحث بكيفية جلية عن التقليل من شأن الفلسفة والإطاحة بتأثيرها على العقول ، وإبعاد النفوس عنها وذلك بواسطة استعمال وسائل سيكولوجية كان يسخرها بكثير من المهارة والموهبة : ذاك هو بالضبط في تقديرنا الهدف الأساسي إن لم يكن الوحيد من كتابة التهافت »⁽¹⁹⁾ . يبحث الأستاذ فريد جبر عن الأصول السيكولوجية لمفهوم اليقين عند الغزالي فيجدها في رد الفعل هذا ، فيحمله هذا التعليل على القول بوجود « خلفية باطنية لكتاب المنقذ من الضلال » أيضاً . والواقع أن هناك أمور عديدة لا تفهم في هذا الكتاب إلا على ضوء فضائح الباطنية « على نحو ما حاولنا شرحه بدورنا في سياق آخر »⁽²⁰⁾ . لا نستطيع أن نفهم تحامل الغزالي على الفلاسفة إلا متى انتبهنا إلى الكيفية التي يعود بها ، في « المنقذ » بدوره ، إلى الربط بين الفلاسفة والباطنية أو التعليمية كما يدعوه في « المنقذ من الضلال » ، ولا نستطيع أن نتبين مدى عمق الأزمة التي اجتازها وتحدث عنا إلا متى انتبهنا إلى المناخ الفكري والروحي العام الذي خلقه الصراع الايديولوجي والدموي بين الأشاعرة والشيعة الباطنية .

إنخرط الغزالي في النضال ضد الباطنية انخراطاً كلياً . وهو يعدد لنا ، في المنقذ ، أربعة كتب ألفها في الرد عليهم هي (بالإضافة إلى « فضائح الباطنية » « أو المستظهري » ، « القسطاس المستقيم » ، « حجة الحق » ، « مفصل الخلاف » و « الدرج المرقوم » الموسوم أيضاً بكتاب « الجداول » . والغزالي يتنفس في المناخ الذي نشأت الأشعرية وتطورت فيه ، وهو مناخ جعل النظرية السياسية تحتل مكان الصدارة في الفكر الأشعري في القرنين الرابع والخامس للهجرة ، أو لنقل أنه لا سبيل إلى إدراك عمق الموقف الأشعري بدون الانتباه الدقيق إلى المسيرة التي قطعها تاريخ الإسلام النظري والسياسي معاً⁽²¹⁾ . يستعيد الغزالي ، على وجه أخص ، الأطروحات الواضحة والمباشرة التي يعرض لها عبد القاهر البغدادي في كتابه « الفرق بين الفرق » . يفعل ذلك بكيفية لا مواربة فيها ولا تلوين ، وإن كان لا يشير إلى المرجع الذي يأخذ عنه ، هو وإن كان لا يفعل ذلك إلا أن القارئ يستطيع أن يستحضر عند قراءة « فضائح الباطنية » تلك الصفحات الملتهبة التي يهاجم فيها سابقه البغدادي الشيعة الباطنية . بيد أن هنالك فرقاً أساسياً يتعين الانتباه إليه أيضاً وهو أن ضراوة المعركة بين الباطنية والأشعرية قد اشتدت

على عهد الغزالي على نحو لم تكن عليه من قبل. لقد تحول الأمر إلى إرهاب وتصفية جسدية طالت وليّ نعمة الغزالي وصاحب الفضل عليه. وطبيعي أن يحدث اغتيال نظام الملك (سنة 485 هـ) هزة وجدانية عميقة في نفس الغزالي جعلته يضطرب بين الخوف والسلبية من جهة أولى (وهذا ما يفسر أحد أسباب الاتجاه نحو التصوف)، وبين تصعيد المعركة الإيديولوجية والاتجاه إلى مهاجمة الجذور التي يستند عليها خصمه (وذلك ما يفسر موقفه العدائي والمهجومي من الفلسفة على نحو ما يشرحه لنا كتاب «فضائح الباطنية» بل وما بيّنه «المنقذ من الضلال نفسه»)، أضف إلى ذلك أن أبا حامد كان متحمساً للمنطق ولدراسته والكتابة فيه تحمساً شديداً. كانت «الحاجة إلى المنطق تمليها بالدرجة الأولى الحاجة إلى الرد على الفلاسفة والباطنية» فعلاً كما يرى ذلك الأستاذ الجابري في دراسته المشار إليها آنفاً. بيد أن ذلك لم يكن هو السبب الوحيد أو الكافي وإلا فكيف، نفهم كتاباً أساسياً عند الغزالي مثل كتاب «المستصفى؟» كيف نفسر أن أبا حامد أسهم إسهاماً فعلياً في العمل على تطوير منطق الأصوليين وعلى تقعيده؟ لقد كانت الأزمة النفسية التي يصورها «المنقذ من الضلال» تعبيراً عن هذا كله، تعبيراً متناقضاً، تعبيراً رمزياً يخفي أكثر مما يعلن، يعلن ما يحرص على إخفائه كل الحرص وهو عمق موقفه من الفلسفة: كره الفلاسفة ومحبة الفلسفة.

يريد الأستاذ الجابري أن يفسر «الأزمة» التي يتحدث عنها كتاب «المنقذ من الضلال» بحصول نوع من التناقض عند الغزالي بين الضرورة التي تمليها أشعرته في محاربة الباطنية ومهاجمتها وبين ما يكون قد حصل عنده من ميل إلى تلك الآراء، ملاحظاً وجود اقتران بين انكبابه على «دراسة آراء الفلاسفة وآراء الباطنية والرد عليهم». وهذه الملاحظة صحيحة أيضاً وهي تعبر، بكيفية مختلفة، عن رأي مماثل يعبر عنه قارئ ممتاز من قراء الغزالي وهو الأستاذ هنري لاوست وذلك عندما ينبّه «إلى أنه من هذه المعارك الفكرية الطويلة والمثيرة مع الباطنية، خرج مذهب الغزالي متأثراً بروح النسق الذي كان يتصدى هو ذاته لمكافحته»⁽²²⁾. ولكن هذا الرأي ليس كافياً مع ذلك للقول بأن «أزمته كانت في الحقيقة أزمة الاختيار بين البقاء مرتبطاً بالدولة وبين التحرر منها». كما يقرر ذلك الأستاذ الجابري بكيفية حاسمة⁽²³⁾. كما أنه لا معنى إطلاقاً لإقصاء «المنقذ من الضلال» لهذا السبب أو ذاك. يقول الجابري «لنترك جانباً ما يقوله الغزالي بعد ذلك عن طريق توصله إلى هذا «العلم اليقيني» وعن الكيفية التي تجاوز «بها أزمته الروحية، فصاحب «المنقذ من الضلال» يحكي ذلك كله بعد أن اجتاز «الأزمة»، أي بعد أن اختار العرفان الصوفي، وبالتالي فإن سرده لـ «وقائع» تلك الأزمة سيكون محكوماً بهذا الاختيار، وبعبارة أخرى فالغزالي يقوم هنا بإعادة بناء تجربته بعدياً، ومن منطلق لاحق، وليس باستعادتها كما كانت بالفعل»⁽²⁴⁾. يريد الجابري أن يقلل من قيمة حديث الغزالي عن نفسه في المنقذ بدعوى أن الحديث عن تلك الأزمة هو حديث بعدي تحكمه الاختيارات الجديدة للغزالي، بمعنى أنه الآن، عشر سنوات بعد الأزمة وبعد أن انتقل إلى صف الصوفية كلية، يحدثنا عن الأزمة، وبالتالي فإن حديثه عنها هو حديث المتصوّف عن الأزمة التي يعيشها الفيلسوف.

بأقي الجابري، فعلاً، بأطروحة جديدة في قراءة الغزالي هي الأطروحة التي يصدر عنها في تفسيره لكيفية « تكوين العقل العربي »: الأطروحة التي تقضي بوجود ثلاثة بنيات معرفية تنتظم فيها الثقافة العربية والفكر العربي الإسلامي في العصر الوسيط وهي بنية « البيان » و « البرهان » و « العرفان ». يعتبر عن الأولى كل من النحلة واللغويين والمتكلمين والفقهاء والأصوليين. ويعبر عن الثانية الفلاسفة الإسلاميون الأرسطيون النزعة، في حين أن الثالثة تعبر عنها كل أشكال الغنوصية والهرمسية والأفلاطونية الجديدة، كما تتجلى، بأشكال مختلفة، عند الشيعة الباطنية، وعند المتصوفة وعند بعض الفلاسفة أيضاً كما هو الشأن عند ابن سينا في المشرق العربي وعند ابن طفيل في الغرب الإسلامي. « كان من الطبيعي أن يتطور التصادم والتداخل بين تلك البنيات من تصادم ثنائي (مثنى) إلى تصادم بين تلك البنيات جميعها. وهذا ما حدث فعلاً، وكان أبو حامد الغزالي (450 - 505 هـ) هو الذي تشخص في تجربته الروحية وانتاجه الفكري هذا التصادم والتداخل »⁽²⁵⁾. ولكن هذا التصادم، حسب الرأي الذي يأخذ به الأستاذ الجابري، سرعان ما تم فيه الحسم لصالح العرفان الصوفي وهذا ما أدى إلى انتصار « العقل المستقيل » في الغزالي على كل نبضات عقله في الفقه والكلام، لقد انتصرت فيه الهرمسية « الهاربة » من الدنيا على الفقيه المتكلم المناضل من أجل الدنيا والدين... وهذا ليس على الصعيد المعرفي وحسب بل أيضاً على الصعيد الديني والوطني - الإسلامي، صعيد واجب الجهاد وحماية الثغور »⁽²⁶⁾.

ولكن « العقل المستقيل » عند الغزالي ليس مستقيلاً بالفعل إلا بالنسبة لقراءة معينة لكتاب « المنقذ من الضلال »، وهي القراءة التي تظل ماسكة بمقياس الصدق والكذب، لقراءة تثير مسألة يقين الغزالي أو عدم يقينه جملة واحدة. إن الأستاذ الجابري الذي يريد أن يقصي شهادة المنقذ من دائرة تفكيره إقصاء كلياً يظل ملتزماً بها أشد ما يكون الإلتزام. هو يرفضها كما رأينا سابقاً، بدعوى أنها « إعادة بناء التجربة بُعدياً » هل كانت شهادة المنقذ مقبولة لو أنها كانت تتحدث عن التجربة في عنوان معاشتها؟ سؤال غريب حقاً وافتراس عسير فعلاً، والأستاذ الجابري يدعونا « لنترك إذن خطاب « المنقذ » ولنتوجه إلى ما يهمنا أكثر وهو الكيفية التي حاول بها الغزالي ترتيب العلاقات بين « البيان » و « البرهان » و « العرفان » »⁽²⁷⁾. (التشديد منا) ولكن هذا ما لا يمكن الإقدام عليه بالنسبة لقراءة تؤمن بأن الأزمة النفسية التي يتحدث عنها « المنقذ من الضلال » هي أكبر وأعمق من كل المحاولات التفسيرية التي يقوم بها الأستاذ الجابري والتي نشاطه فيها الرأي إلى حد بعيد. إن تلك الأزمة « علامة »، وكل علامة فهي تشير إلى شيء أكبر مما تعبر عنه، بل إنها هي ذاتها تحاول أن تخفي في الوقت الذي تعلن فيه.

نعم إن « المنقذ من الضلال » خطاب، وكل خطاب فهو يدفعنا إلى تأويله، يحملنا على التأويل، يحملنا على هذا « الجهد الفكري الذي يكمن في الكشف عن المعنى الخفي في المعنى الظاهر، والذي يحملنا على الابانة عن مستويات الدلالة المتضمنة في الدلالة اللفظية » كما يفسر لنا ذلك بول ريكور⁽²⁸⁾. وخطاب « المنقذ من الضلال » يحمل المعنى الحرفي الظاهر، ولكنه يحمل أيضاً المعنى الخفي الذي يغلفه اللفظ ويحجبه. إن مسألة صدق الغزالي

المطلق في تصريحاته، وكذا مسألة كذبه المطلق غير واردة إطلاقاً. لا يكون الأمر كذلك إلا إذا أخذنا تصريح الغزالي في كليته، أو رفضناه في كليته، لا يكون كذلك إلا إذا كنا نفترض - سلفاً - وجود الشخصية الواحدة المنسجمة ووجود الغزالي الرجل الواحد الذي يكون صادقاً أو كاذباً في اللحظة ذاتها، يكون كذلك بمحض اختياره. يمكن القول بأن أبا حامد في «المنقذ» كاذب وصادق معاً في الوقت ذاته. كاذب في صدقه وصادق في كذبه، كاذب بالنسبة للرأي الذي يعتبر التصريح كلاماً مباشراً يعبر عن مكنون الفؤاد، وينطق بلواعج النفس: يكفي أن تتكلم لكي «تقول» كل شيء، لكي تعبر عن كل شيء ولكي يكون تعبيرك واضح الدلالة وواحد المعنى. وهو صادق في كذبه بهذا المعنى الذي لا يدرك فيه أنه كاذب أو أنه يكذب، والغزالي لا ينتبه إلى كذبه عندما ينهنا في كل مرة ويذكرنا أنه قد طلق الفلسفة وهجر الفلاسفة.

الحقيقة أن قراءة الغزالي، وليس قراءة «المنقذ من الضلال» في معزل عن باقي النصوص الأخرى السابقة عليها واللاحقة عليها بصفة خاصة، تعلمنا - كيف ينبغي اجتناب الحديث عن كل وحدة في شخصية المفكر في العصر الوسيط الإسلامي. الواقع أن تلك الوحدة كانت متعذرة لأسباب عديدة متداخلة، منها هذا العامل الإيديولوجي الحاسم الذي جعل الانتماء إلى الشيعة الباطنية أو الانخراط في صفوف السُّنة الأشعرية يرسم للمفكر طريقاً وعراً يسلك فيه ضرورة دون أن يكون في مكنته أن ينظر إلى الدروب الأخرى الممكنة إلا نظرة عداوة ورفض. ومنها أن كل من الفريقين قد مضى يلتمس لنفسه أسباب القوة النظرية في الثقافة التي عرفها الإنسان في العصر الوسيط، من فلسفة يونانية مباشرة، تقوم على الإتصال المباشر بالنصوص الأفلاطونية والأرسطية خاصة إلى فلسفة هيلنستية أو يونانية ممزوجة بالأفلاطونية المحدثة، إلى حكمة شرقية تلتبس اليقين في العرفان الغنوصي والهرمسي. ومنها أيضاً ذلك التوتر الحاد بين صدق الإيمان الديني وعمقه من جهة أولى وبين ما يبعثه العقل اليوناني من ضرورة الشك في ذلك الإيمان والتشكيك فيه، ذلك العقل الذي لم يكن المفكر الإسلامي يجد فيه إلا ما يحمله إليه، ولذلك كان للمتكلم الأشعري «أغريقه» الخاص به، وكان له أرسطو على نحو ما يصوره فيه، كما كان للداعية الباطني «أغريقه» الخاص به «وحكمته الخالدة» على نحو ما كان ينشدها. ومنها أخيراً هذا التوتر الذي يشعر به المفكر الأشعري بين إقبال إيجابي على التراث اليوناني وتعامل معه تعاملاً لا يخشى الاقتباس ولا يهاب الاحتواء وبين ما يلاحظه من موافقة بين أطروحات الفلاسفة ودعاوى الشيعة الباطنية موافقة يتحول بها الأولون إلى خصوم للسُّنة، خصوم سياسيين يمددهم الباطنية بالعماد النظري القوي والقاتل.

نحن لا نخل الإشكال الحقيقي في قراءتنا للغزالي سواء قلنا أن الغزالي قد تحول كلية من الفلسفة إلى التصوف أو قلنا إن الغزالي يمثل لحظة التصادم بين «البيان» و«البرهان» و«العرفان» تصادماً يكون الحسم فيه لصالح «العقل المستقل» لأن هذا العقل يظل على كل حال عقلاً فلسفياً. كما أننا لا نخل الإشكال إذا مضينا في صف التأريخ الشيعي للفكر الفلسفي في الإسلام على نحو ما يمثل لنا ذلك التأريخ هنري كوربان حيث يلزم إلى التفحات الباطنية في كتاب «إحياء علوم الدين» هذا المؤلف الذي يعتز به أهل السُّنة في كل العصور (تقريباً)

وذلك عندما يصفه بالمؤلف « الغني بالمواقف التحليلية الصادرة عن التفكير الروحي العميق، مثال ذلك تلك الصفحات التي تبحث في « السماع » وعندما يؤكد أن الشيعة لا يترددون « عن الاستشهاد بهذا الكتاب والاشارة إليه، وقد أعاد « محسن الفيض » (ت: 1090 هـ - 1680 م) وهو أشهر تلاميذ الملا صدرا الشيرازي، نسخ هذا الكتاب وجعله ملائماً للفكر الشيعي»⁽²⁹⁾. لا نستطيع أن نخل الإشكال متى أخذنا بأيّ من هذه الآراء التي تقر بهذا الرأي أو بالرأي المناقض له على طول الخط. في استطاعة أكثر القراءات تعارضاً وتناقضاً في موقفها من الغزالي أن تجد في لائحة المصنفات العديدة التي كتب فعلاً (أو التي تنسب إليه افتراءً وكذباً، أو التي هي بحولة الشك - انظر عبد الرحمن بدوي - مؤلفات الغزالي)، في استطاعتها جميعاً أن تعثر على ما يعارضها فالتن الغزالي غزير ومتنوع. والواقع أن تلك النصوص الغزيرة تحتل كافة التأويلات، تحتملها كل قراءة لا ترى « إن وحدة الحديث البشري تثير اليوم إشكالاً كبيراً » على حد تعبير بول ريكور الذي نرجع إليه ثانية، عيها الكبير أنها عاجزة عن تفسير التنوع، بل التناقض، في شخصية الغزالي. هي لا تستطيع أن تفهم كيف كان الغزالي « الفرد الواحد يقبل الفلسفة ويهاجمها في الوقت ذاته يمارس الكلام ويتبرأ منه، يشغل منصباً رسمياً ويدين الفقهاء، يدافع عن نظام سياسي ويكشف (بكيفية ضمنية) عن فشله الأخلاقي والسياسي، يرفض التاريخية ويشتر بنوع من الحياة الاجتماعية المثلى، يستعمل نوعاً من الثقافة ذات القيم المتعددة ويرفضها باسم الدين الخالص »⁽³⁰⁾.

النظرة العاجزة التي لا تستطيع أن تفهم كيف يكون التعدد ممكناً في الشخصية الواحدة ولا كيف لا يكون المعنى الجلي والمباشر في النص إلا أحد معاني ذلك النص، إلا على أحد مستوياته الممكنة بل وربما أقل المستويات قيمة وأهمية - تلك النظرة تكتفي بتسجيل الانتقال من الفلسفة إلى التصوف متحذثة عن ذلك الانتقال بنوع من الفرح أو بقليل أو كثير من الأسى، هنا يكون الغزالي « حجة الإسلام » وهناك يكون ذلك « الهدام » الذي أحدث في الفلسفة الإسلامية جرحاً غائراً، وقد لا نعدم من يرى في موقف الغزالي من الفلسفة نوعاً من العقوق والعصيان. من ذلك ما يذهب إليه المستشرق الاسباني المعروف أثين بلاثيوس، وهو المشهود له بالمعرفة الجيدة بالنصوص الغزالية، إذ يسجل أن هذا الرجل الذي يهاجم الفلاسفة يظل مديناً لهم في الواقع بدين كبير لا سبيل إلى سداده أو التخلص منه، يدين لهم بمذهبه الأخلاقي « الزهدي - الصوفي بأرائه حول العواطف الأخلاقية وبتصنيف تلك العواطف وتقسيمها » ويدين لهم بالعديد « من النظريات الاقتصادية والاجتماعية » التي يرى أن كتاب « الإحياء » يحفل بها حيث أنه « لا سبيل إلى التشكك في المصدر الهيلنستي لتلك الآراء » وأخيراً فهو يحكم بأن الغزالي يدين للفلاسفة « بتكوينه الفلسفي » الذي يتجلى في وضوح أسلوبه وفي دقة ونصاعة تعريفاته وبراهينه»⁽³¹⁾. ولكننا نخرج على كل حال من ملاحظة بلاثيوس بنتيجة أساسية وهي أن تأثير الفلاسفة في الغزالي كان عاماً وشاملاً ما دام قد امتد إلى مجالات الأخلاق والسياسة والمنطق إضافة إلى الأسلوب الفلسفي في الجدل والبرهان، كما تفيد أن هذا التأثير لم يكن وفقاً على المؤلفات السابقة على « المنقذ من الضلال » ما دام يدرج « إحياء علوم الدين » ضمن المؤلفات التي شملها ذلك التأثير.

الواقع أن قراءة الغزالي تحملنا أيضاً على ضرورة التمييز بين موقف الغزالي من الفلاسفة وموقفه من الفلسفة. أما أن الغزالي قد هاجم الفلاسفة، فهذا أمر جليّ واضح ونعتقد أننا نعرف اليوم كثيراً من الأسباب التي دفعته إلى ذلك والتي جعلته في هجمته صادقاً مخلصاً، أشد ما يكون الصدق والاخلاص. وأما كون هذه المهاجمة تعني تنكراً للفلسفة وتنصلاً منها فإن هذا غير مقبول بشهادة نصوص الغزالي المتأخرة، وبشهادة اللاحقين عليه سواء كانوا من الحنابلة المتشددين أو من كانوا دونهم تشدداً.

نقصد بالنصوص المتأخرة النصوص اللاحقة، طبعاً على «المنقذ من الضلال» وعلى «تهافت الفلاسفة»، الكتابان اللذان يمثلان الهجوم على الفلاسفة في درجته القصوى، بل ونقصد به أيضاً «إحياء علوم الدين»، ذلك المؤلف الذي استحق به لقبه الفخري المعروف (حُجّة الإسلام). نحن قد رأينا في فقرة سابقة كيف يشير أثين بلاتيوس إلى البصمات الهيلنسية في كتاب «الإحياء» في مختلف الآراء الواردة فيه في الاقتصاد والتدبير والسلوك. والحق أننا نجد في الكثير من صفحاته ما يذكر بالتأملات الأفلاطونية حيناً، وما يذكرنا بالحديث الأرسطي عن الحكمة والفضيلة حيناً آخر. والأستاذ الجابري الذي يسجل، في دراسته المشار إليها آنفاً، أن المتصوف قد تغلب في الغزالي على الفقيه، وأن الهرمية قد خنقت صوت العقل والتعقل في «المقصد الأسنى» وفي «معارج القدس» (وهو من المؤلفات المتأخرة كما هو معلوم) يؤكد في نفس الوقت على هيمنة الأفلاطونية المحدثّة والنزعات الغنوصية على تلك النصوص، وبالتالي على حضور الفلسفة في شكل من أشكالها على كل حال. والحق أيضاً أننا نستطيع أن نتبين عند الغزالي، في نصوصه المتأخرة، إضافة إلى ما يسجله الجابري من أثر غنوصي وهرمسي - نوعاً من الأرسطية البينة، ذاك ما تكشف عنه قراءة «ميزان العمل».

الحق أن «أرسطية» هذا النص تخلق إشكالاً جدياً وكبيراً، كان المفروض والطبيعي عند كل الرؤى التي تريد أن تفصل في كتابات الغزالي بين مرحلتين: مرحلة «ما قبل الأزمة» ومرحلة «ما بعد الأزمة»، (أي ما كتب قبل «المنقذ من الضلال» «تهافت الفلاسفة» و«فضائح الباطنية»...) وما كتب بعدها، كان المفروض إما أن تكون المؤلفات المتأخرة خلواً من كل أثر أغريقي أو «أجنبي» بصفة عامة، أو أن تكشف وتؤكد بصورة جازمة - الصفة الواحدة والمنسجمة للغزالي «الهرمسي أو المتهرمس» ولكن الأمر ليس تماماً كذلك في كتاب «ميزان العمل». نعم، نعم أن هنالك جدل شديد حول تاريخ كتابة هذا المؤلف⁽³²⁾، بل إن هنالك من يجادل حتى في صحة نسبة الكتابة إلى الغزالي - ولكننا نعلم اليوم أن أكثر الدراسات التي تناولت مؤلفات الغزالي والتوقّيت لها، أكثرها قيمة، تجمع على اعتبار النص من مؤلفات المرحلة المتأخرة حيث أن أقصى ما يتم الذهاب به بعيداً هو اعتبار النص يرجع إلى سنة 495 هجرية - أي بعد مجاوزة الأزمة «المعروفة». ليس لنا، في هذا المقام، أن نعلم إلى التحليل الدقيق للكتاب وإن كنا نؤمن بجديّة وجدوى محاولة ماثلة: حيث أن تحليلاً ماثلاً سيجعلنا نتوصل، حتماً، إلى نتائج هامة لا في معرفتنا بالغزالي وحده وإنما بمعرفتنا بالفكر الأشعري برمته. بيد أننا نستطيع أن نؤكد أن هذا المؤلف الأخلاقي يستحضر المعلم الأول استحضاراً كبيراً وأن فصوله المختلفة تذكرنا

بكيفية متصلة بالكتاب الشهير لأحمد بن مسكويه: «تهذيب الأخلاق». ونحن نعرف جميعاً كيف يستشهد بهذا الكتاب في معرض التدليل على الحضور القوي للأثر الاغريقي عامة، وللأثر الأرسطي خاصة، في الكتابة الأخلاقية في الاسلام. ونحن نجد أن قارئاً ممتازاً لكتاب «ميزان العمل» وهو الدكتور حكمت هاشم، يؤكد بكيفية جازمة كيف أن هذا النص المتأثر بالأخلاق النيقوماخية «يشكل في حقيقته التعبير الفلسفي الكامل عن نظرية الغزالي في الأخلاق - وأنه - بهذا المعنى - يحق اعتباره العماد الفلسفي النظري لمختلف الآراء الأخلاقية الواردة في الكتاب الحاسم، كتاب «إحياء علوم الدين»⁽³³⁾.

وأما شهادات اللاحقين على الغزالي من أهل السُّنة فإنها لم تكن دائماً موافقة للأحكام التي يصدرها عليه صاحب «طبقات الشافعية» وخاصة منها ما يعنينا في هذا الصدد وهو موقفه من الفلسفة. ونريد هنا أن نقف على البعض من المآخذ العديدة التي يسجلها عليه ابن تيمية، من ذلك مثلاً ملاحظته على الغزالي إلى كونه «يميل إلى الفلسفة، ولكنه أظهرها في قالب التصوف والعبارات الإسلامية». ومنها أنه يأخذ عليه حسن ظنه بالفلاسفة وإحاطته عليهم في العديد من مؤلفاته «وتجد أبا حامد الغزالي - مع أن له من العلم بالفقه والتصوف والكلام والأصول وغير ذلك، مع الزهد والعبادة وحسن القصد (.....) يذكر في كتاب «الأربعين ونحوه» كتابه «المضنون به على غير أهله»، فإذا طلبت ذلك الكتاب واعتقدت فيه أسرار الحقائق وغاية المطالب وجدته قول الصابئية المتفلسفة بعينه، قد غيرت عباراتهم وترتيباتهم»⁽³⁴⁾. ثم إن ابن تيمية لا يستطيع أن يخفي حيرته في أمر هذا الرجل الملتبس الذي يضطرب أمره بين «الزهد والعبادة وحسن القصد (...) والعلم بالفقه والتصوف والأصول» من جهة أولى، وبين موافقة «قول الصابئية المتفلسفة» من جهة أخرى. وهو لذلك يمتضي في التماس الشهادات عند مدارس مختلفة: عند فقيه حنبلي متشدد أشد ما يكون التشدد وهو «ابن الصلاح»، وعند فقيه متصوف هو أبو بكر بن العربي. يلتجأ إلى الأول فيلاحظ أنه، بسبب اضطراب أمر الغزالي «كان الشيخ» أبو عمرو ابن الصلاح «يقول - فيما رأيته بخطه: أبو حامد كثر القول فيه وعنه». ويلتجأ إلى الثاني ليسجل أن «حتى أخص أصحابه أبو بكر بن العربي فإنه قال: شيخنا أبو حامد دخل في بطن الفلاسفة، ثم أردأ أن يخرج منه فما قدر»⁽³⁵⁾، قد يبدو هذا الجمع بين شهادة حنبلي معروف بتشدهد ومشهور بفتواه في تحريم الاشتغال بالمنطق والفلسفة، وشهادة فقيه صوفي، قد يبدو هذا الجمع جمعاً غريباً من طرف ابن تيمية، ولكنه ليس كذلك لأن المراد منه هو الحصول على «الإجماع» الإجماع على القول بأن أمر الغزالي غريب ومحير حقاً.

الذاكرة الإسلامية السُّنية تستطيع الجمع بين صورتين متغايرتين للغزالي. هنالك من جهة أولى الغزالي مؤلف «إحياء علوم الدين» - حجة الإسلام الذي يقبل كل الأوصاف التي يغدقها عليه مؤرخ الشافعية الأكبر، وهنالك من جهة ثانية صورة الفقيه الأصولي، والعالم الزاهد «الحسن القول والقصد»، والذي «يميل إلى الفلسفة». مع ذلك، كيف أمكن الجمع بين الصورتين وتذويبهما على ما فيها من تناقض بين، لكن تخرج منها صورة «حجة الاسلام»؟

سؤال متشعب الجوانب متعدد الأنحاء يمسّ كل مظاهر الحياة الروحية والفكرية في الإسلام، ويتناول العلاقة المتشابكة الأطراف بين الثقافة والمجتمع في العصر الاسلامي الوسيط، بيد أنه ليس في نيتنا أن نجيب عنه الآن. ربما وجب أن نقول أفضل من ذلك: نحن نعتقد أنه ليس في استطاعتنا أن نجيب عن هذا السؤال في المناخ النظري الذي أعتدنا أن نرسمه للثقافة والمجتمع وللعلاقة بينها في المدينة الاسلامية، هنالك شيء ما ترمز إليه تساؤلات ابن تيمية حول الغزالي، ولعل أن فيها ما يجعل لها، في تقديرنا، نفس الأهمية التي تكتسبها «الأزمة» التي عاشها الغزالي وتحدث عنها في «المنقذ من الضلال» خاصة. إن تلك التساؤلات تشكل، في الواقع «علامة» تدل على شيء ما في الوقت نفسه الذي تريد فيه أن تخفيه بنفس القوة، وما تدل عليه تلك العلامة لا يتعلق بالغزالي، أو لنقل أنه لا يتعلق به إلا من حيث هو ذاته رمز كبير من الرموز التي يتم الإرجاع إليها في «الذاكرة الإسلامية السنيّة». ما تدل عليه يتعلق بحقيقة الموقف العسير من العناصر الثقافية «الأجنبية» عن دائرة الثقافة الاسلامية «السنيّة» أي المباحة. الأمر يتعلق بـ «علوم الأوائل» المرفوضة والمطلوبة معاً: المرفوضة لأسباب إيديولوجية خفية والمطلوبة لأسباب أبستيمولوجية واضحة وجلية، لذلك كانت تلك العلوم، في الظاهر، علوماً «دخيلة» مرفوضة - ولكنها كانت في العمق «أصلية» تلاحق العلوم «الأصلية» فعلاً وتحاصرها في عقر دارها. إن تساؤلات ابن تيمية تعني في ظاهرها كيف أمكن للغزالي أن يكون كذلك؟ كيف أمكن لهذا التناقض أن يجتمع عنده. ولكنها تعبر في عمقها، في الوقت ذاته، عن شعور بالتضايق شديد من أن الغزالي - هذا الرمز الكبير في الثقافة السنيّة - لم يستطع أن يكون غير ذلك، لأنه لم يكن في إمكانه فعلاً أن يكون «أبدع مما كان».

أبو حامد الغزالي تعبير عن هذه العلاقة العسيرة وذلك هو، في تقديرنا، مغزى هذا الموقف الذي يريد أن يقصي الفلاسفة من دائرة تفكيره دون أن يتمكن مع ذلك من أقصاء الفلسفة بل ربما كان على العكس من ذلك ارتقاء في أحضانها.

الحواشي

- (1) تاج الدين السبكي - طبقات الشافعية، الجزء الرابع صفحة 101 وما بعدها - المطبعة الحسنية، مصر (بدون ذكر لسنة الطبع).
- (2) دائرة المعارف الاسلامية - مادة الغزالي (تحرير مونتغمري واط) الجزء الثاني صفحة 1062 وما بعدها.
- (3) علي سامي النشار - نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام - الجزء الأول (ص 28 - 32) - دار المعارف، الطبعة الخامسة (1971) الاسكندرية.
- (4) علي سامي النشار - مناهج البحث عند مفكري الاسلام صفحة (63) - دار المعارف، 1966، مصر.
- (5) المرجع السابق، ص 77.
- (6) نفس المرجع، ص 165.
- (7) «نهاية الفلسفة في المشرق» هو عنوان الفصل الذي يتحدث فيه عن الغزالي المستشرق الهولندي ديبور في كتابه «تاريخ الفلسفة في الإسلام».

- انظر ترجمة الدكتور محمد عبد الهادي أبو ريدة - دار النهضة العربية، 1981، الطبعة الخامسة، صفحة 316 وما بعدها.
- (8) وقد نشره في مجلدين تحت عنوان «تاريخ الفلسفة في الإسلام» - دار النشر، قران، 1972، باريس.
- (9) طيّب تيزيني - مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط - دار دمشق للطباعة والنشر (بدون ذكر لسنة الطبع)، ص 330 - 338.
- (10) الغزالي - المنقذ من الضلال - صفحة 84 - (مكتبة النشر العربي، 1934، دمشق).
- (11) المرجع السابق، ص 87.
- (12) الغزالي - تهاوت الفلاسفة (تحقيق سلمان دنيا) - دار المعارف، الطبعة الرابعة (بدون ذكر لسنة الطبع)، صفحة 85.
- (13) نفس المرجع، صفحة 76.
- (14) المرجع نفسه، ص 82 - 83.
- (15) محمد عابد الجابري - نقد العقل العربي (الجزء الأول: تكوين العقل العربي) - دار الطليعة، 1984، بيروت، ص 284 - 285.
- (16) الغزالي - فضائح الباطنية (تحقيق عبد الرحمن بدوي) - مؤسسة دار الكتب الثقافية، الكويت (بدون ذكر سنة الطبع صفحة 46).
- (17) نفس المرجع، ص 9.
- (18) نفس المرجع، ص 2 - 3.
- (19) فريد جبر - مفهوم اليقين عند الغزالي في أصوله السيكلوجية والتاريخية، مكتبة قران الفلسفية، 1958، باريس صفحة 59.
- (20) سعيد بنسعيد، الفكر الأخلاقي - السياسي الأشعري والثقافة اليونانية، مجلة «الفكر العربي» (الصادرة عن معهد الإنماء العربي في بيروت) عدد مزدوج (33 - 34 - ماي - غشت 1983 صفحة 408 - 417).
- (21) لا سبيل لنا في هذا المقام إلى أن نفصل القول في هذه المسألة - بيد أنه من الفائدة بمكان أن نحيل على دراسات المستشرق الفرنسي المعروف هنري لاوست وخاصة منها كتابه حول سياسة الغزالي، ومقاله القيم حول «الفكر والعمل السياسيين عند الماوردي» وحول تبين وجهة نظرنا نحيل على دراستنا حول الفكر السياسي عند الماوردي «دولة الخلافة» (منشورات كلية الآداب والعلوم الانسانية بالرباط) وعلى وجه الخصوص الصفحات - 47 - 80.
- (22) هنري لاوست - سياسة الغزالي - مكتبة بول غوتنبر الاستشراقية، 1970 - باريس - صفحة 370.
- (23) محمد عابد الجابري - تكوين العقل العربي... (مرجع سبقت الاشارة إليه) صفحة 285.
- (24) نفس المرجع، ص 281.
- (25) نفس المرجع والصفحة.
- (26) المرجع نفسه، صفحة 289.
- (27) نفس المرجع، ص 281 - 282.
- (28) بول ريكور - صراع التأويلات. منشورات لوسوي، 1969 - باريس صفحة 16.
- (29) هنري كوربان - تاريخ الفلسفة الاسلامية. (ترجمة نصير مروه وحسن قبسي) منشورات عويدات، 1966 - بيروت/صفحة 279 - 281.
- (30) محمد أركون - الوحي والحقيقة والتاريخ حسب مؤلفات الغزالي ضمن كتاب «مقالات في الفكر الاسلامي»، صفحة 244، دار النشر ميناونوف 1977 - باريس.
- (31) أوردته فريد جبر ضمن كتابه: مفهوم اليقين عند الغزالي.. (وقد سبقت الاشارة اليه)، ص 72.
- (32) حول النقاش الدائر حول تاريخ كتابة «ميزان العمل» نشر إلى:
- أ - الأب موريس بويج، محاولة توقيت مؤلفات الغزالي، صفحة 28 - 97 - المطبعة الكاثوليكية (1959 - بيروت).
- ب - عبد الرحمن بدوي - مؤلفات الغزالي. وكالة المطبوعات 1977 - الكويت - صفحة 79 - 81.
- ج - هنري لاوست - سياسة الغزالي - سبقت الاشارة إليه، ص 71 - 75.
- د - حكمت هاشم - مقدمة الترجمة للفرنسية للنص العربي، دار النشر ميزونوف، 1945 - باريس.

-
- (33) حكمت هاشم - مقدمة ترجمة ميزان العمل - سبقت الإشارة إليه.
- (34) ابن تيمية - مفصل الاعتقاد (الجزء الرابع من فتاوي ابن تيمية) مكتبة المعارف، الرباط (بدون ذكر سنة الطبع)، صفحة 63.
- وتجدر الإشارة الى أن هذا المؤلف نشر قديماً في مصر تحت عنوان «نقص المنطق».
- (35) المرجع السابق، صفحة 65 - 66.